

A HUMÁN MŰVELTSÉGRŐL

A pragmatizmus képtelensége: a közép-szerűség uralma a humán műveltségben

Tegyük föl azt, amit ma többnyire gondolni szokás, hogy az individuális vélekedések fölszabadítása a humán diszciplínákban, az irodalom, a művészetek, a filozófia és a vallás kérdéseiben a gazdasági, a politikai és a szociális kérdések analógiájára, a demokrácia egyetemes elvének jegyében célravezető, kívánatos. Fogadjuk el, hogy az értelmetlenül különc, merőben ostoba vagy nyilvánvalóan gonosz ítéleteket a demokratikusan berendezkedett társadalom egészséges közgondolkodása megnyugtatóan a perifériára szorítja. (Nyilvánvalóan gonosz ítéleteken alapul például Shakespeare Othellójának bőrfejú értelmezése, és mindenképpen ostobának kell minősíteni ugyanazon mű feminista magyarázatát. A különcködés, a szeszély mozgatja pedig azt, aki, mondjuk, feminista vagy fajgyűlölő indulatok nélkül is feminista vagy fajgyűlölő kulcsban olvassa Shakespeare klasszikus alkotását, s akinek meghökkentő állításait egyszerűen a humán műveltség szándékos degradálásának torz vágya, saját, igazában nem létező eredetiségének a kultúra normáival szembeni érvényesítése motiválja.) Higgyük el továbbá a gondolkodás korszerű rendjének engedelmeskedve, hogy a demokratikusan berendezkedő, a polgárai józan eszét érvényesülni engedő társadalom már eleve, működési elvéből következően az igazság felé mozog, s ezért tagjainak alkalmi, individuális véleményei, ha messzire esnek is a teljes igazságtól, minthogy annak valamely halvány szikráját mindig magukban hordózzák, végeredményben az igazság érdekeit szolgálják. Ne méltatlankodjunk hát amiatt, hogy a klasszikusok és az átlagpolgár találkozása következetesen az utóbbi szellemi színvonalán

történik, hiszen az örökkévalóság, az igazság felé való végtelen mozgás szempontjából a klasszikus és az átlagpolgár tökéletesen egyenlő egymással, és ki más képviselhetné a jelenben korszerűen a klasszikust, ha nem az átlagpolgár szellemétől áthatott, a szellemi produktumai fogyaszthatóságáról előrelátóan gondoskodó műértő, irodalmár? A befogadásesztétika útmutatásainak megfelelően számoljon le tehát mindenki azzal az illúzióval, hogy a kultúrértékekkel megismerkedvén, személyesen—individuálisan az igazságot veheti célba, ki—ki — kifinomult ízlésű esztéta vagy alkalmi olvasó — csak a mű tulajdonképpeni értelmének esetleges vetületét prezentálhatja. Bár a közvélemény, a közízlés utólag rangsorolja a különböző vélekedéseket: az egyiket nagy tekintéllyel ruházza föl, a másikról pedig hallgat — és ki vitatná, hogy a közvélemény egyébként korántsem szakszerű ítéletét a maga nemében komolyan kell venni — , az így kialakuló pragmatikus rangsornak azonban a gyakorlati tényezők közrejátszása miatt eleve nem sok köze van az igazság ambíciózus, individuálisan okos célbavételéhez. Ugyanakkor a gyakorlatban, mint közismert, az átlagpolgár fantáziátlan megnyilatkozásainak is fontos szerepe lehet valamely jó ügy előmozdításában.

Kár volna elutasítani a pragmatizmusnak azt a korszakos fölfedezését, hogy a közvéleményt médiumszerűen megtestesítő, s ahhoz a maga kezdeményezéséből semmit hozzátenni nem tudó, nem akaró közepszerűségnek lényegi és egészében kiküszöbölhetetlen szerepe van az emberi dolgok alakulásában, az emberiség történetében, s hogy érvényesen, okosan csak az gondolkodhat, aki képes számolni a közepszerűség jelentőségével. Amikor a pragmatizmus fölszabadítja az individuális vélekedéseket, biztosítja mindenkinek a tévedéshez való jogát, akkor az emberi dolgokban tájékozódás érdekében elismeri a minden eredetiség híján való közepszerűség sajátos emberi voltát. De aligha vállalhatja a pragmatizmus azt, hogy a nyilvánvalóan kiküszöbölhetetlen és kiküszöbölhetetlensége miatt kétségtelenül figyelemre méltó szürkességben, fantáziátlanságban az igazság elérésének egyetlen biztosítékát lássa, hogy a

hősöket ábrázoló, a zsenialitás kultuszában fogant humán műveltséget elutasítva, kizárólag tőle várja az emberiség boldogulását. Márpedig saját logikájának csapdájába esve, a pragmatizmust ez a veszély fenyegeti, hacsak nem mondja ki, hogy a pragma, a praxis szerepével egyébként számoló szellemi ember, a mondandóját óvatosan az átlagpolgár ízléséhez igazító eszmetörténész, irodalomtörténész — hivatása gyakorlásának előfeltételeként — olyan intuícióval, valamiféle szellemi tapasztalattal kell, hogy rendelkezzen, amely a demokrácia elvéből, a civilizációs haladás igényéből nem vezethető le, s amelyet a demokrácia elvére és a civilizációs haladásra esküvő, azok jelentőségét kizárólagosnak vélő fantáziátlan átlagolvasó nem birtokolhat. Ebből következik, hogy a humán műveltség ügyét képviselő szellemi embernek a közízléshez, a közgondolkodáshoz való alkalmazkodása sosem lehet föltétlen, hasznos és szükség-szerű eszközből célá nem léptethető elő, intuícióját, szellemi tapasztalatát, az igazsághoz való személyes viszonyát az ember, ha egyszer ilyennel rendelkezik, nem adhatja föl valamely totális és ezáltal értelmetlenné váló alkalmazkodás érdekében. Amennyiben a pragmatizmus nem ismeri el a humán műveltségen belül a zsenialitás szerepét, s amennyiben nem hajlandó az általa kiemelt civilizációs értékek mellett a humán műveltségben továbbadódó kultúr-értékek jelentőségével számolni, rendszerében szándéka ellenére a szolid és korrekt átlagpolgár középszerűségét, fantáziátlanságát a nyárspolgár ostobasága, agresszivitása váltja föl. Míg a fantáziátlan átlagpolgár naivan, ártatlanul nem ismeri el a zsenialitás jelenségét, és tudatlanságában, naivitásában a humánértékek kultuszát hallgatólagosan megengedi, a nyárspolgár fantáziája romlott, és hol magát igyekszik — egyébként reménytelenül — fölékesíteni a humán műveltség pávatollaival, hol minden, az átlagostól eltérőt üldözve, saját középszerűségét igyekszik monumentalizálni, megdicsőíteni.

Módjában áll-e a szellemi embernek megvédenie a maga, tevékenységének értelmet adó pozícióját? Pusztán erkölcsi szilárdság, szakmai tisztesség kérdése-e, hogy

elveit föláldozza-e vagy sem a közízlésnek behódolván? Megtalálható-e minden esetben az a pont, amely az elvek és a közízlés ellentétét kiegyenlíti? Minden attól függ, mihez kell alkalmazkodni. Sajnálatos módon azonban az a helyzet, hogy a pragmatista koncepció természetéből adódóan az alkalmazkodás föltételei szakadatlanul romlanak. A körülmények romlását az okozza, hogy az olvasóért folytatott versenyben, ebben a — pragmatista fölfogásnak megfelelően — kemény presztízsküzdelemben mind merészebb, mind elvtelenebb kompromisszumok születnek. A gondolkodás jelen rendszerében tudatosan számba nem vett, módszeresen számon nem tartott intuíció, szellemi tapasztalat — akár úgy, hogy a hozzá való ragaszkodás a produktivitást visszafogó morális, szellemi görcsre merevedik, akár úgy, hogy föladata a produkció elsilányulását idézi elő — fokról fokra a civilizációs erózió áldozatává válik. A civilizációs erózió pedig a — jóllehet senki által nem vallott, mert személytelen, de senki által ki nem zárta és a szélhámosság oldaláról messzemenően kiaknázott — pragmatista utópia talaján, a középszerűség értelemteljesítő voltáról alkotott hallgatólagos konvenció jegyében föltarthatatlanul halad előre.

A neoavantgárd és a posztmodern cin-
kossága a humán műveltség aláásásában:
a szellemesség kiszorítja a szellemet

Nemcsak az átlagpolgár fantáziátlanágát kanonizáló pragmatizmus, hanem az alkotó fantázia, a művészi kifejezés korszerű formája, a neoavantgárd, a posztmodern is aláássa a humán műveltséget. Míg a modern művészet korábbi változataiban az idejétmúlt régi kultúramodell elsöprésének szenvedélye és valamiféle új, racionalista kultúra megszerkesztésének pátosza vagy éppen a kultúra-hiány miatti fájdalom, a kultúrávesztés állapota feletti

keserű irónia dominált, ma a romboló szenvedély, a teremtő lendület meg az eleven fájdalom csillapultával, az igazságot célbavevő szellem elhomályosodásával, amazokat a játék, a trükk: az intellektus öncélú és céltalan karbantartása, az intellektuális erő értelmetlen fitogtatása egyensúlyozza ki. A magamutogató és önelégült szellemességnek a szellem helyébe nyomulása a posztmodern, a neoavantgárd alkotásokban azt jelzi, hogy bár a tulajdonképpeni avantgárdból, a modern művészet értékeiből semmit sem tagadnak meg, egyfelől szerepük beteljesülésének, másfelől illúziók szertefoszlásának tapasztalatától terhelten, akarva-akaratlanul, kimondva-kimondatlanul a jelen áldatlan helyzettel cinkosságot vállalnak. Bár a groteszk és az abszurd mai változatainak kínos kétértelműsége a művek mű voltát, esztétikai jelentőségét nem föltétlenül teszi kérdésessé, várható-e a groteszket, az abszurdot világállapotként kezelő, azt konzerváló embertől a humán műveltség következetes szorgalmazása, ha egyszer a groteszk, az abszurd a kultúra ügyét tökéletesen reménytelennek, a higgadt, józan értékelés fényében veszett ügynek minősíti. A huszadik századi problémaállapot közismert abszurditása mutatkozik meg abban, hogy korunkban a humán műveltség korszerű formája mintegy önpusztítóan objektíve kultúraellenes, hogy a kultúra, a humán műveltség érvényében való radikális kételkedés a kultúra jelenbeli művelésének, érvényes művek alkotásának az ára.

Látszólag nincs abban semmi különös, hogy a groteszk, az abszurd eszmetörténeti érvényének korában a klasszikusok groteszk vagy abszurd olvasata mutatkozik időszerűnek, hiszen a romantikus, az impresszionista vagy a naturalista ízlés is a maga képére és hasonlatosságára formálta a klasszikusokat. A riasztó, a komoly aggodalomra okot adó ebben az eljárásmódban az, hogy — egyébként szükségszerű történeti okokból — a művek dekonstrukciója, deformációja a kultúra, az eredeti alkotás iránti legkisebb tisztelet nélkül, bármiféle jótékony illúzió híján, cinikus tudatossággal történik. Ez a kényszerűen cinikus tudatosság szabadítja föl, legalizálja azokat a vélekedéseket,

amelyek magukkal a groteszk alkotásokkal ellentétben már nem is egy eszmetörténeti állapotot fejeznek ki, hanem laposan és szellemtelenül, az igazság igénye nélkül prezentálják az ízlés, a gondolkodás individuális deformáltságát: a csúfságot, a torzyságot furcsamód önértéknek tüntetve föl, vele értelmetlenül kérkedve, általa az igazság iránti igényt, a kultúra, a humán műveltség végső mozgatóját tagadva, a kultúrát, a humán műveltséget magát pedig diszkreditálva. A jelen abszurd helyzetet csak az abszurditás mai érvényének értelmezése oldhatja föl. Egyfelől annak belátása, hogy az igazság, a normák korábbi immanens fölfogásának az avantgárd általi tagadása, ugyanakkor viszont az igazság, a normák létben gyökerezettségének, transzcendenciájának az avantgárd általi elhallgatása korunk gondolkodásának történetileg szükségszerű ellentmondása, másfelől pedig annak fölismerése, hogy ezen eszmetörténeti ellentmondás megszüntetése, azaz a transzcendens létigazság érvényesítése olyan, korunk gondolkodására háruló halaszthatatlan föladat, amely elől nem lehet, nem szabad kitérni. Ebben a helyzetben épp akkora hiba a groteszk és az abszurd ízlést kanonizálva, a transzcendens létigazság érvénye elől kitérni, mint az igazság korábbi, immanens koncepciójához ragaszkodva, az igazság objektív érvényében naivan bízva, a groteszk, az abszurd létjogosultságát tagadni.

A humán műveltség nem az, amiről a pragmatizmus beszél, hanem az, amiről Wittgenstein szerint nem tudunk beszélni.

Mindez arra enged következtetni, hogy a jelenbeli fölfogással ellentétben értelmetlen dolog a humán műveltség körébe tartozó kérdésekben az intuícióval, szellemi tapasztalattal nem rendelkező, korántsem jelentős, bár

bizonyos eredetiséggel rendelkező, pusztán individuális vélekedéseknek produktív szerepet tulajdonítani. Természetesen kinek-kinek lehet minden ilyen kérdésben privát véleménye, s minden ilyen vélemény — egyfelől mint irodalomszociológiai jelenség, másfelől mint intim-spirituális megnyilvánulás — a társadalom, illetve az intim szféra figyelemre méltó jelenségének minősül, de az már további mérlegelés kérdése, a humán műveltség körében eldöntendő kérdés kell, hogy legyen, hogy ennek vagy annak a szociális jelenségnek, intim élménynek van-e szerepe a humán műveltség alakulása, az eszmetörténet folyamata szempontjából. Bár a humán műveltség minden eleme szociális jelenségekbe ágyazottan jelenik meg, mint tudjuk, belőlük le nem vezethető, segítségükkel nem magyarázható, s erről a nyilvánvaló tényről nem szabad, a pragmatizmus szabályainak engedelmeskedve, hallgatnunk, mert kétértelmű hallgatásunknak a humán műveltség vallja kárát. Ne áltassuk magunkat, nézzünk szembe a kényelmetlen ténnyel, hogy amiről a pragmatizmus nyelvén beszélünk, az sosem volt a humán műveltség a maga tulajdonképpeni mivoltában, s az idő haladtával mind kevésbé lesz az, a humán műveltség ezzel szemben éppen az, amiről Wittgenstein szerint lényegében nem tudunk beszélni s amiről véleménye szerint hallgatnunk kellene. Az okos Wittgenstein tiltását megszegő s a középszerűségnek, az ostoba fecsegésnek szabad utat engedő pragmatizmus létjogosultságát végeredményben csak az magyarázza, hogy az egyetemes hallgatás föltételeinek biztosítása megoldhatatlan, a pragmatizmus bölcsessége abban áll, hogy kitér a nyilvánvalóan teljesíthetetlen föladat elől. De természetesen az ostobaságot toleráló bölcsesség abban a pillanatban maga is ostobasággá válik, az ostobaság modern járványa a pragmatistára magára is átragad, mihelyt naiv optimizmusában a középszerűségtől a problémák elrendezését várja, mihelyt a pragmatista utópia szellemében az ostobaságot az emberiségre rászabadítja.

A pragmatizmus csapdája, a humán problémák kezelésére való alkalmatlansága Wittgenstein álláspontját ismételten aktuálissá teszi. A visszatérés Wittgensteinhez

azonban nem merülhet ki a tilalom megújításában, a hallgatás programjának ismételt meghirdetésében. A jelenünkből adódó történelmi rálátás lehetővé teszi, hogy a wittgensteini deklaráció mögött észrevegyük, és mellette kellő súllyal érvényesítsük állításának sajátos intencióját. Nem lehet nem kihallani nevezetes tételéből, hogy a hallgatás parancsa, kategorikus imperatívusza nála a kimondhatatlan dolgokról folytatott beszéd heves vágyával társul. Pozíciójának újdonsága nem is a hallgatás előírásában, intellektuális szigorának kinyilvánításában van, (hiszen ha meggondoljuk, már Kant is kimondhatatlannak, megragadhatatlannak, filozófus számára nem illőnek ítélte a metafizika végső kérdéseit), hanem abban, hogy míg Kant higgadtan úgy találta, ezen kérdésekről fölösleges beszélni, Wittgenstein mélyen átéli kimondásuk eleven és elemi emberi igényét.

Azon tapasztalatok után, amelyekben bennünket a pragmatizmus részesített, könnyű belátnunk, hogy Wittgenstein szelleméhez akkor vagyunk hívek, ha szavával, kategorikus tiltásával szembekerülve, a változott körülmények között most mégis megkísérlünk beszélni az általa kimondhatatlannak, megragadhatatlannak ítélt problémákról. E korszerű igénynek akkor leszünk képesek eleget tenni, akkor tudjuk megvédeni és gondolkodásunkban kellőképpen érvényesíteni a humán műveltséget a középszerűség és az ostobaság nyomásával szemben, ha a problémáiról folytatott beszédet — a természet- és társadalomtudományokban dívó gyakorlattól eltérően — nem kizárólag intellektuálisan formáljuk, hanem a humán műveltség önállóságáról és problémáinak adekvát kezeléséről gondoskodva, az egyébként mindig rejtve maradó intencióban, intuícióban leljük föl a problémák teljes átlátásához hozzásegítő, a megértés szükséges mértékét biztosító másik szempontot.

A humán műveltség mibenléte és a filozófiai hermeneutika bírálata

Wittgenstein hallgatásra fölszólító tétele negatív jellege miatt csak a humán műveltség hiányára figyelmeztet, a humán műveltség mibenléte viszont kizárólag a Wittgenstein által elhallgatandónak minősített életkérdések kommunikálhatóvá tétele esetén válik kifejthetővé, megragadhatóvá. A Bécsi Körnek az ún. elemi tényekre összpontosító és az életkérdések érvényét, létét tagadó neopozitivizmusával szemben a filozófiai hermeneutika ígéri azok megértését, közölhetővé tételét. A filozófiai hermeneutika azonban ezen ígéretét sose lesz képes beváltani, mert a megértés elemi esetei, az ún. elemi kommunikációs szituációk a mai napig érvényesülő konvencióval szemben ugyanúgy nincsenek, ahogyan — a Bécsi Kör felbomlását eredményezvén kiderült — nincsenek elemi tények, ahogy nem alkothatók teljesen egyértelmű empirikus ítéletek. A filozófiai hermeneutika optimizmusával szemben a szkeptikus Wittgensteinnek van igaza, akit pályája második felében — mint az analitikus filozófia művelőjét — nem az életkérdések eliminálása révén elérhető logikai-filozófiai tisztaság eszménye, hanem a nyelv szükségszerű többértelműségének jelensége érdekli. Ugyanakkor Wittgenstein és az analitikus filozófia általában a nyelv lényegi többértelműségének fölismerése ellenére a megértés elemi eseteiből indul ki, s amikor nyelvfilozófiát teremt, azaz megfigyeléseit, elemzéseit filozófiává értékeli föl, józan szkepticizmusa ellenére belül marad a megértés elemi eseteivel operáló hermeneutikai koncepción.

A humán műveltség jelenbeli hanyatlása láttán a megértés elemi eseteinek terméketlen fikcióját föl kell adnunk, és ahelyett, hogy a nyelvi kijelentések, a dolgokra vonatkozó logikai értelmezések mint egyszerű, első közelítésben könnyebben megoldható föladatok felől közelednénk a kultúrincsekhez, a kultúrtörténeti jelentőségű művekhez,

éppen fordítva: a humán műveltséget megtestesítő kultúrtörténeti jelentőségű művek birtokba vétele, megértése, hiteles értelmezése révén kell megkísérelnünk a megértés hermeneutikai problémájának, ennek az emberlét egészét átszövő, létfontosságú kérdésnek a tisztázását, a megértés szükséges mértékének a humán szféra egészében történő biztosítását. A metafizika sugallta analitikus modellel, a megismerés modelljével adott vonatkozásban szakítva, be kell látnunk, hogy a kultúra alkotásai nem az egyes ember téren és időn kívüli, elvont megértőkéességén alapulnak, nem a művek épülnek föl a megértés egyedi, alkalmi, hétköznapi eseteiből, hiszen a pusztá észre hagyatkozó egyedi létezés — a kultúra értékeitől megfosztottan a szemléletünket ma fogva tartó illúzióval ellentétben — eleve értelmetlen, hanem a kultúrtörténeti léttapasztalatot tiszta formában, tökéletesen megtestesítő művek világítják be, teszik értelmezhetővé a mindennapi élettényeket, a megértés belőlük kiindulva száll alá az elemi megértési helyzeteig. Ez magyarázza, hogy az individuális tudat tényeként fölfogott intuíció, intenció bármiféle racionalizáló erőfeszítés ellenére kiismerhetetlen, titokzatos marad, ezzel szemben a szellemi alkotások kultúrtörténeti koordinátáihoz rendelt történeti tapasztalat a művek értelmezésének eredményeképpen, a lét rendjét közvetítve, kifejthetővé válik. Jóllehet valamilyen minimális mértékben, sokszoros áttételeken keresztül minden ember a kultúra haszonélvezője, Shakespeare, a Biblia vagy Descartes szellemi teljesítménye bizonyos fényt vet minden ember gondolkodására, megnyilvánulásaira, mégis az előzőekből következően humán műveltséggel csak az rendelkezik, akinek van személyesen vállalható és a kultúrtörténet arányait tiszteletben tartó Shakespeare- vagy Biblia-élménye, aki a művek személyes megértésének komoly jelentőséget tulajdonítva, igényt tart arra, hogy ilyen, egyéb tapasztalataival, tudásával összhangba hozható élménye legyen. A humán műveltség hiányának minősül tehát, ha valaki egyébként komoly művelődéstörténeti anyagot mozgósítva, s briliáns logikai készséget tanúsítva Goethéről olyan kijelentéseket tesz, mintha a

német klasszika elsőszámú képviselője egy obskúrus kis német államocska fejedelmének udvari szerzője lett volna. S hasonlóképpen a humán műveltség csorbulására mutat, ha számos pontos és elemző, hasznos és korrekt megfigyelés kimondva–kimondatlanul olyan gondolatokat sugall, hogy Cervantes regényének nem Don Quijote, hanem Sancho Panza, s Goethe drámai költeményének nem Faust, hanem Mefisztó a főszereplője. A humán műveltség kialakulása, harmonikus működése nem csupán iskolázottság kérdése, nem csupán attól függ, kezébe kerültek–e ennek vagy annak a szóban forgó könyvek, hogy volt–e kellő fölkészültsége, türelme a szövegekkel való megbirkózásra, hanem legalább olyan mértékben attól is, hogy közel engedte–e a műveket magához, személyes viszonyba került–e velük, hajlamos volt–e jelentőséget tulajdonítani a hozzájuk való személyes viszonynak. Az individuumot úgymond–e kultúra nyűgétől megszabadítani igyekvő, az individuális szeszélyt legalizáló s ezáltal a kultúravesztés állapotát, a humán műveltség hanyatlásának folyamatát kifejező pragmatizmus és neo-avantgárd ezt, a kultúra önkéntes tiszteletét föltételező személyes viszonyulást, a művekhez való komoly, megrendült odafordulás készségét rombolja, és eltorlaszolja annak az útját, hogy a kultúrtörténeti léttapasztalatnak a személyes–individuális belátás körébe vonása révén, a kultúra értékeivel szuverénen rendelkezni képes individuum, kultúratagadó lázadásán túllépve, valóban szabaddá váljon.

Az igazság kultúrtörténeti koncepciója
mint a humán műveltség érvényesítésé-
nek föltétele és a heideggeri ontologizmus

A humán problémák korábban elképzelhetetlen teljes kifejtése, hiteles értelmezése az igazság új koncepciójának fölvetését teszi szükségessé. Az igazság transzcendenciájának állítása önmagában nem jelentene semmiféle újdonsá-

got, sőt egyenesen a pragmatizmus teljesítményeként könyvelhető el, hogy az igazság transzcendenciáját — akár csak a félmúlthoz képest is — ma komolyan senki nem vitatja. Annál nagyobb akadály a továbblépés útján, hogy az igazságról — jelenleg úgy tűnik — éppen transzcendenciája miatt nemigen van mit mondani, a pragmatista fölfogás szerint idejétmúlt, korszerűtlen kísérlet a transzcendens igazságról beszélni, vagy akár ezen beszédet komolyan igényelni, hiányát fájlalni. Amikor a humán műveltség ügyének elkötelezetten most mégis megkíséreljük fölvetni az igazság kérdését, az igazságnak a tudományos gondolkodásban mindeddig kizárólagos szerepet betöltő metafizikai koncepciójával az igazság másik, tételesen mindeddig el nem ismert kultúrtörténeti koncepcióját állítjuk szembe. A metafizikai koncepció az igazságot olyan ideális, metafizikai *realitás*nak tekinti, amely ugyan transzcendens jellege miatt messze nem hatja át a dolgokat, de amelynek *realitása* mégis arra mutat, hogy a világ dolgai nem eleve és nem teljesen reménytelenül állnak szemben az igazsággal. A világba vetett, a dolgok között élő embernek az igazság felé törekvése tehát a metafizikai koncepció szempontjából nézve értelmes, a megismerés szakadatlanul az igazságra irányulni köteles, jöllehet az igazságot a megismerő ember soha nem érheti el, tapasztalhatja meg. A kultúrtörténeti koncepció viszont az igazságot nem a dolgokra hatni képes *realitás*nak, hanem az emberi megnyilvánulásokat szabályozni hivatott *normának* mutatja, amelynek a metafizikai koncepció által hangsúlyozott *realitással* szemben *érvénye* van, s amely *érvény* garantálhatja a normapártoló emberi megnyilvánulások eredményességét. A kultúrtörténeti koncepció szempontjából nézve a történelem kataklizmái között hánykódó és a kultúrtörténeti létnormák érvényesítésével kísérletező ember sorsa értelmes lehet, illetve az ember a kultúrtörténetileg megtapasztalt létnormák érvényesítésével kísérletezni, gondolkodása hitelességére törekedni köteles, még akkor is, ha e normák *realitással* nem bírván, nem befolyásolhatják a dolgokat, ha az emberlét maga éppen ezért a normák teljességének ismerete és követ-

kezetes érvényesítésük — vagyis a gondolkodás hitelessége — esetén sem tehető hitelessé. Az igazság kultúrtörténeti koncepciójának a metafizikai koncepció mellé állítása, a két, egymást kiegészítő és kizáró komplementer koncepció módszeres kiegyensúlyozása a pragmatizmus kiüresedett igazságfogalmát ismételten tartalmassá teszi, s egyben lehetségessé a tudományok mellett, a tudományokkal szemben a humán műveltség ápolását.

Amennyiben a metafizika története — mint Heidegger állította — az egyre fokozódó létfelejtés története, az igazság kultúrtörténeti koncepciójának a metafizikai koncepció mellé állítása olyan ontologikus pozíció kidolgozását ígéri, amelynek megteremtését Heidegger korunk időszerű föladatának tartotta, s amely ugyanakkor számára saját megállapítása szerint sem adódott. Heidegger teljesítményének a saját várakozásához képesti elmaradását az magyarázza, hogy a létfelejtés problémájában a metafizika elégtelenségét megtapasztaló, az egyoldalú metafizikai szemléletmód meghaladásának igényét kifejező gondolkodó sajátos módon a metafizikán belül marad, és a semmi abszolutummá emelésével egyszerre fejezi ki a metafizikával szembeni elégedetlenségét és a hozzá való kényszerű ragaszkodását. A semmi létének állításában reprezentatíván ütközik meg az igazság két koncepciója: egyfelől a metafizikai, amelynek elégtelenségét, másfelől a kultúrtörténeti, amelynek nélkülözhetetlenségét a fundamentális ontológia programjának megteremtője megtapasztalta. Heidegger nevezetes állítása, amely szerint "a semmi van", az igazság hagyományos metafizikai koncepcióján belül értelmezhetetlen ellentmondást foglal magában. A semminek mint az igazság, a teljesség, az értelem hiányának egyfelől kétségtelenül lennie *kell*, a semmit mint nemlétet léttel rendelkezőnek *kell* gondolnunk, hiszen az igazság, a teljesség, az értelem tapasztalata híján az igazság, a teljesség, az értelem csak hiányának immanens tapasztalhatósága esetén realizálódhat. Másfelől a semminek nem lehet metafizikai realitása, hiszen az esetben a létfelejtés veszélye nem volna kivédhető, az immanens dolgok és a transzcendens igazság közötti határ jóváte-

hetetlenül elmosódna.

Heidegger tételének látszólagos értelmetlenségét az igazság kultúrtörténeti koncepciójának bevezetése oldja, amennyiben a semmi "kellését", az igazság, a teljesség, az értelelem hiányát kifejező élmény hordozását — mint normatív mozzanatot — elválasztja a realitás mozzanatától. A semmi élményétől áthatott egzisztencialista nem a metafizika minden létezőt egységesítő szempontja révén birtokolja az igazság hiányának tapasztalatát, vagyis tapasztalja közvetve az igazságot, hanem a kultúrtörténet terének és idejének kitüntetett helyén állva, illetve a történelemnek — az ő individuális szempontjából nézve — szerencsés véletlenei révén, egyáltalán a kultúra javaiból részesülve, dolgozza ki a maga metafizikai koncepcióját. A benne foglalt kultúrtörténeti léttapasztalatnak köszönhetően Heidegger tételének komoly eszmetörténeti jelentősége van, de a "kellés", a norma metafizikai tényezővé minősítésének alaptalansága, a léttapasztalás személyes-individuális kifejtésének lehetetlensége miatt — törekvésének indokoltsága dacára — sem sikerült leküzdenie a létfelejtés, a kultúrávesztés nemkívánatos állapotát.

A pragmatizmus mára okkal fosztotta meg közvetlen időszerűségétől a semmi létének állítását, hiszen annak egykori kultúrtörténeti háttere azóta elhomályosult, pozitív metafizikai jelentésének tarthatatlansága pedig bebizonyosodott. Igaz, a létfelejtés fokozódásának megfelelően a pragmatizmus az egzisztencializmussal szemben tartózkodik a kultúrtörténeti tényezők problematikus, paradox állításokhoz vezető bevonásától, és az igazság személyes-individuális tapasztalásának jelenbeli lehetetlensége ellenére is erőteljesen hangsúlyozza a metafizikai szempontot. Mégis az eszmetörténet paradox folyamatában a pragmatizmus éppen ezáltal, a humán műveltség, a kultúra szempontjának szembeötlő elhanyagolása miatt kényszeríti ki az igazság kultúrtörténeti koncepciójának elismertetését. A kultúrtörténeti tényezőt nélkülöznie, kiküszöbölnie ugyanis a megtévesztő látszat ellenére nem sikerült a pragmatizmusnak sem. Mert bár az igazság személyes-individuális megta-

pasztalásának igényéről lemondva, földadta a semmi létének metafizikai fikcióját, a pragmatikus tevékenység igazságra vezető voltában föltétlenül bízik, a polgári tisztességet, ezt a jellegzetesen civilizációs—kultúrtörténeti normát, képződményt nem kevésbé önkényesen, kritikátlanul, jellegzetes szűklátókörűséggel az embert a polgárral azonosítva, az emberi természetben gyökerezettnek mutatja, mintegy metafizikai reflexének engedelmeskedve, abszolutizálja.

A humán műveltség körébe tartozó kérdések valóban kielégítő leírására csak az igazság kultúrtörténeti koncepciója alkalmas. Az eddig egyedül elismert metafizikai koncepcióval szemben új igazságfölfogás bevezetése azt jelenti, hogy a humán műveltség leírásához használandó fogalmakat nem lehetséges a tudomány által használatos fogalmakhoz kötni, azokból levezetni. Amikor itt a pragmatizmus, a heideggeri egzisztenciálfilozófia vagy Wittgenstein megállapításainak bizonyos, szempontunkból indokoltnak látszó bírálatát adtuk, tulajdonképpen nem kaptunk új és a humán műveltségen belül alkalmazható, pozitívan tartalmas fogalmakat, az igazság kultúrtörténeti koncepciójának fogalma egymagában nem fejez ki többet — igaz, kevesebbet sem —, mint annak belátását, hogy ilyen fogalmak igénylése, keresése fölösleges, értelmetlen. Míg a tudománynak a metafizikai koncepción belül kialakított fogalmai a létező dolgokat hivatottak jelölni, s mint ilyenek az igazság realitását demonstrálják, a humán műveltségnek a kultúrtörténeti koncepción belül kialakítandó fogalmai érvényes normákra vonatkoznak. Ezen új fogalmakat megalkotni vagy akár csak megérteni, elfogadni kizárólag abban az esetben sikerül, ha az igazság kultúrtörténeti koncepciójának létjogosultságából erőt merítve, van bátorságunk elutasítani a dolgok megnyugtató létére utaló, s ezáltal kellemes biztonságérzetet árasztó tudományos fogalmakat, ha szemléletünket következetesen a művek paradox értelmi egészére, mint gondolkodásunk adott vonatkozásban egyedül jogos tapasztalati alapjára korlátozzuk.

Csak a megújult humán műveltség képes a technikává, iparrá süllyedt tudományt rehabilitálni.

Az igazság metafizikai és kultúrtörténeti koncepciójának kettőssége arra enged következtetni, hogy egyfelől a természet— és társadalomtudomány, másfelől a humán műveltség viszonyát rendezni, kölcsönös önállóságukat biztosítani csak abban az esetben sikerül, ha kapcsolódási pontjukat nem a dolgok értelmes rendjeként felfogott természetben, tehát romantikusan vagy az individuális törekvéseket szabadon kibontakoztatni hivatott társadalomban, tehát pragmatistán, azaz mindkét esetben valamely, a tudományos vizsgálódás hatósugarába eső módon keressük, hanem ha ontologikusan, vagyis a civilizációt és a kultúrát mint létrekérdésezést és léttapasztalást tekintjük a végső kérdések kulcsának, ha a tárgyilagos megismerés és a dolgoknak mértéket adó normaképviselő, normaérvényesítés kiegyenlítésének lehetőségét a kultúrtörténetileg föltároló létnormákkal fölruházott, és a civilizáció teljesítményeit élvező emberi egzisztenciában látjuk.

Bár a tudomány hasznos ismeretet csak akkor képes előállítani, ha az igazság reménytelen hajszolása helyett megelégszik a dolgok értelmetlen struktúrájának leírásával, valóban újat, valóban jelentőset, az ipar, a technika szintje fölé emelkedőt csak akkor nyújthat, eredménye tényleges tudományos teljesítményként csak akkor ismerhető el, ha erőfeszítései közben a létre kérdez, vagyis a tudós intuícióját, humán műveltségét, személyiségének szellemi tartalékait, a megismerő így értett alkotó fantáziáját mozgásba hozza. A humán műveltséget gondozó esztétikust vagy filozófus pedig akkor jár el helyesen, ha föladatát nem megismerőnek, a dolgok világában való kiigazodást elősegítőnek, a humán diszciplinákat magukat pedig a szónak ebben az értelmében nem tudományos jellegűnek tekinti, ha a lét normáiban, az emberlétet megalapozó problémákban

tájékozódás céljának a humán műveltség fönntartását, az érvényesüléséről való gondoskodást véli. Bár kíváncsi, hogy humán műveltséggel minél többen rendelkezzenek, nem várható, hogy a lé'normák, a humán problémák paradox rendszerében mindenki önállóan kiigazodjon, a benne való elmélyülés fokának megválasztása természetesen kinek-kinek individuális szabadsága. Valódi tudományos teljesítmény azonban csak attól várható, aki pozitív megismerő irányultsága dacára is a humánproblémákban otthonosan képes mozogni. S minthogy minden tudományos teljesítmény mögött a humánproblémákban, a létnormákban fogant intuíció áll, a valódi tudományos teljesítményeknek van eszmetörténeti vonatkozásuk, azok az egyébként humán irányultságú ember, a filológus érdeklődésére is számot tarthatnak. Jóllehet a humán műveltség nem valamely, a dolgokkal természetes vonatkozásba hozható ismeretekből áll, és jóllehet a tudományos ismeretek Babel-tornyából nem nyílik közvetlen út az egyébként csak kultúrtörténeti tapasztalat birtokában föltáruuló igazság, a transzcendens létnormák irányába, a létéből fakadóan egyszerre normatisztelő és megismerő ember lényén keresztül a tudományok és a humaniorák egymással összekapcsolódnak, a pragmatista utópiát cáfolva egymás támogatására szüntelenül számítanak, szakadatlanul megtermékenyítik egymást. A pragmatizmus állításaival ellentétben tehát nemcsak a humán diszciplinák szabadok a közízlés, a közgondolkodás mindent elszűrítő, manipulatív divatok viharaitól átjárt közegétől, de szabad a természettudomány is, és csak a tudományos ismeretek gyakorlati alkalmazását, ipari, technikai megoldások formájában történő kamatoztatását befolyásolhatja az úgynevezett társadalmi igény, a piac, a divat, az átlagpolgár véleményének alakulása. Ha mindez manapság szokatlanul hat, annak oka, hogy amit mostanában tudomáynak szokás nevezni, az többnyire nem tudomány, csupán modern, magas fokon intellektualizált ipar, technika, hogy világunkból a pragmatista gondolkodás és berendezkedés a tulajdonképpeni tudományt a humán műveltséggel egyetemben többé-kevésbé kiszorította. A

szokásos fölfogással szemben tehát a humánproblémák kidolgozását, a humán szempont jelenbeli érvényesítését már aligha lehet a századelő világképformáló fizikai fölfedezéseinek analógiájára az egzakt tudományoktól, a tudományos módszer legújabb eredményeinek a humán műveltség körébe átplántálásától várni, sokkal inkább arról van szó, hogy a tudomány maga is, amennyiben igényt tart arra, hogy ez az elnevezés eredeti, komoly jelentésében megillessen, rászorul a humán műveltség támogatására, színvonalának emelésére, a humán öntudat jövőbeli megerősödésére.

Mű és igazság: a művek igazságban fogantsága és az igazság műszerősége

A pragmatista fölfogással és a befogadásesztétika koncepciójával szemben, az igazság kultúrtörténeti koncepciójának jegyében tehát valamely mű olvasata, értelmezése nem az individuális önkifejezés alkalmaként, hanem az igazság megcélzásaként kezelendő. Az olvasó, az értelmező saját individuális pozíciójának esetlegességét mélyen átélve is, a humánértékek iránti tisztelettől, felelősségtudattól áthatottan az igazságot kell, hogy célba vegye, s törekvése azért nem reménytelen, mert értelmező erőfeszítései közben nem marad magára, azok sikerében a humánértékekben főlhalmozott kultúrtörténeti tapasztalat egésze segíti. Neki magának csupán arról kell gondoskodnia, hogy az igazság kultúrtörténeti koncepciójának alapján állva képes legyen ennek a segítségnek az elfogadására, individuális léte korlátain túllépve, a kultúrtörténeti tapasztalat egészének befogadására. A művet gátlástalanul és értelmetlenül deformáló alkalmi olvasót műértővé, a mű igazságának befogadására képessé az teszi, ha saját individuális pozíciója esetlegességének a pragmatizmusban, valamint a groteszk, az abszurd alkotásokban kifejeződő

értékét, tapasztalatát hajlandó értelmezni, az individuális lét lényegi értelmetlenségének tudatából adódó következtetéseket levonni. Minthogy az individuális lét esetlegességének tudata csak a kultúrtörténeti létnormák érvényének fényében értelmeződhet, minthogy a létnormák érvényesítését pozitív tudományos tétel nem, hanem csak azok személyes vállalása eredményezheti, az igazság kultúrtörténeti koncepciója megbontja az individuumoknak a dolgok, az ismeretek, a józan ész szempontjából kimondott totális egyenlőségét, lefokozza a pragmatizmus egyenlőségesszméjét, és anélkül, hogy a demokrácia, a piac, az intellektuális produkció mindent és mindenkit nivelláló rendjét megbontaná, a szellemi teljesítmény igényére hivatkozva megújítja a személyes kiválóság egyébként kétségtelen múltbeli, eszmetörténeti jelentőségét. A személyes kiválóság új, ontologikus fölfogása, amely nem az igazság metafizikai koncepciójának megfelelően az individuális önmegvalósítás jegyében, az individuumnak más individuumokkal szembeni életbeli viszonylatában fogan, hanem a kultúrtörténeti koncepció sugallatát érvényesítve, a létproblémákban kiigazodást célbavevő humán műveltség vállalásának jegyében áll, a humánproblémák teljességére való rálátást biztosítja, s a műértés korábban eszmetörténeti tényezőktől függő arisztokratikusan kiváltságos föladatát teljes mértékben a személyes-individuális belátás hatósugarába vonja. Míg az arisztokratikus kultúrafölfogás korábbi érvénye idején a kultúrtörténeti tényezők individuális szempontból nézve véletlenszerűen szerencsés alakulása tette lehetővé érvényes eszmei pozíció kialakulását vagy egyáltalán az eszmei kérdések iránti érdeklődés föltámadását, s míg a pragmatista fölfogás az efféle privilégiumok elutasításaként értelmezhető, az igazság kultúrtörténeti koncepciójának fényében a humán értékekben való részesedés az individuumok szabad döntésének minősül, s e szabadság realizálásának minden eszmei föltétele a velük élni óhajtó ember rendelkezésére áll. Az igazság kultúrtörténeti koncepciója révén kialakuló műértés nemcsak körülményeit, föltételeit, hanem eredmé-

nyét tekintve is más, mint a műértés korábbi történeti változata, amennyiben nemcsak a kultúrtörténet terének és idejének egyes pontjain érvényes, hanem egyetemes érvényű, a lét teljességére vonatkoztatott, hiteles értelmezést produkál.

Az abszurd mű találóan, meggyőzően kifejezi az igazságtól megfosztottság, a létfelejtés, a kultúravesztés történetileg érvényes állapotát, a művet tudatosan deformáló, dekonstruáló abszurd vagy groteszk műértelmezés üressége, semmitmondása azonban magára a filológusra nézve leleplező, kínosan zavarba ejtő. Ha a filológus oly módon próbálja megoldani a helyzetet, hogy az ürességet, a semmitmondást tudatosítva, tevékenységét játékká stilizálja, tehát a műértelmezést programszerűen a művészi tevékenység irányába tolja el, szerencsésen megmenekül az ostobaság látszatától, de az intellektuális színvonal magasságának demonstrálása sem fedheti el esetében a tulajdonképpeni irodalomtörténész, filológusi teljesítmény hiányát. Akár a helyzetet nem értve, indokolatlanul, vagyis ostobán elégedett magával, akár a játék, a komédiázás eszközhöz folyamodva bírálja tevékenységét, akár az írástól tartózkodva, a terméketlenséggel bünteti magát, egyik esetben sem változtathat szerepének szánalmasságán, produkciójának jelentéktelenségén.

Viszonylag tisztos szerephez az irodalomtörténész a jelen helyzetben akkor jut, ha radikálisan föladja az eredetiség igényét, és saját átlagosságának tudatától áthatottan, az átlagosságot fegyelmezetten elfogadva, az előző nemzedékek által fölhalmozott "hasznos ismereteket", a szakma közhelyeit hozza közös nevezőre, rendszerezi: vagyis kézikönyvet ír. A szorgos, lelkiismeretes kézikönyvíró munkamoráljának védelme érdekében hallgat arról, hogy a szakmai emlékezet rostáján fönnakadó közhelyek többnyire olyan, — a paradox szerkezetű műalkotások, a paradox eszmetörténeti problematika gazdag és sokágú vonatkozása — it töredékesen visszaadó — féligazságok, amelyek még az amúgy is egyoldalú, nem hiteles régebbi értelmezések tételeit is eredeti szövegösszefüggésükből kiemelten, részlegesen

idézük. Ugyanakkor kétségtelen, hogy a kézikönyvíró hasznos munkát végez, a szakma által kidolgozott problémákat hozzáférhetővé teszi, s az idejüket múlt, esetleges kövületektől megszabadítva, a pragmatizmus jelenbeli eszmetörténeti színvonalára helyezi.

A kézikönyvek tudós írója azonban a maga hasznos tevékenységét többnyire messze túlértékeli, amennyiben az általa görgetett közhelyeket nem eszmetöredékeknek, hanem szilárd tényeknek tekinti, s amennyiben a pozitivisták tudományfölfogásának megfelelően az előrehaladást a korrekt tények egymásra épülésében látja. Tényekről beszélni, tényeket keresni s a tények megragadását eredménynek föltüntetni csak a dolgok gyakorlati érdekű világában lehet, csak a dolgok világában tájékozódni hivatott természet- és társadalomtudománynak szabad. A lényegük szerint normatív, és ezért értelmezhető, hermeneutikai közelítést igénylő humaniorák esetében a pusztán tényekre bukkanás, az ostoba tényekbe botlás azt jelzi, hogy az eszmét szem elől tévesztettük, hogy erőfeszítésünk értelmetlenné vált. Nem lehet ugyan azt állítani, hogy a humán műveltség valamiféle délibábos tündérpalota, amelynek megálmodása semmiféle intellektuális erőfeszítést, komoly munkát nem igényel. Kétségtelenül nem nélkülözheti a humán műveltség a tényszerű, ismeretszerű elemeket mint a statikai szilárdságát biztosító tartóoszlopokat, vázrendszert, de ezek az elemek a humán műveltségből magából nem emelhetők ki, a vázrendszer előzetesen nem állítható föl, a szellemi erőfeszítés mindig a megértésre és sosem a megismerésre kell, hogy irányuljon, a szilárdító elemek mint alárendelt eszközök mindig menet közben képződnek meg, és az a normális, ha így képződnek meg.

A műértelmezés, a műelemzés tehát az igazság személyes-individuális célbavétele kell, hogy legyen. Az igazság és a mű, a művek viszonya azonban annyira szoros, hogy a műben nemcsak mindig ott van, és nemcsak minden normálisnak mondható esetben elérhető az igazság, hanem transzcendens létnorma voltának, paradox jellegének megfelelően egyenesen arról van szó, hogy az igazság mindig

művekben, csak művekben mutatkozik meg, hogy ahol a paradox szerkezetű, létrekérdés és léttapasztalás kettősségében realizálódó igazság megmutatkozik, ott valamiképpen mindig, még a tudományos jellegű, pozitív megismerő célokat kitűző szöveg esetében is eszmetörténeti jelentőségű írás, azaz mű, műalkotás van, hogy az igazság lényege szerint műszerű. Az igazság műszerűségéből következik, hogy az igazságnak a műértelmezésben végbemenő megmutatkozása sosem eredményezhet kézzel fogható tételeket, hogy a mű értelmező átvilágítása, jöllehet maga is a humán műveltség megerősítésének célját szolgálja, az olvasóban, a megértés alanyában föltételezi az igazságra állíttóságot mint humán műveltséget, illetve az annak befogadására való legteljesebb készséget. Csak az igazságra állított, a humán műveltség, a kultúrkincsek egészének befogadására kész, vagyis hitelesen gondolkodó ember vallhatja magáénak a különböző individuális elfogultságokat, érdekeket, részérdekeket lefokozó hiteles értelmezést, minthogy a dolgok természetéből adódóan a hiteles értelmezésnek más, nem hiteles értelmezésekkel szemben nem lehet semmilyen pozitív, kézzel foghatóságával tüntető érve saját álláspontja alátámasztására.

A hiteles értelmezés normája: az ideológus, vagyis durván gyakorlatias mozzanatok radikális kikapcsolása

Illúzió azt hinni, hogy a teljes igazság átfogására törekvő, s első látásra mindenképpen bonyolultnak és nehézkesnek tűnő hiteles értelmezés sikeresen mérkőzhet meg a részkérdéseket frappánsan kiélező alkalmi individuális értelmezésekkel. Esélyei csak abban az esetben nőnek meg, ha képesek vagyunk beláttatni, hogy a jelen eszmetörténeti szinten, a pragmatizmus érvényességének korában a humaniorák területén minden elfogultság, minden ideologi-

kus álláspont igazság- és kultúraellenes. Mindig is volt ideologikus, vagyis durván gyakorlatias vetülete, célzata a múlt történetileg érvényes szellemi megnyilatkozásainak is, hiszen ezen megnyilatkozások egyike sem volt, nem lehetett hiteles, de korábban az ideologikus, gyakorlatias célzatot programmá nem emelték, s ezért a múltban mindig biztatást kapott és legtöbb esetben megmutatkozott az igazság személyes-individuális célbavételének igénye, érvényesült a metafizikai koncepció mellett az igazság kultúrtörténeti koncepciója, mint a kultúra működésének föltétele. A hiteles értelmezés normájának elismerését, az ideologikus mozzanatok radikális kikapcsolását éppen az kényszeríti ki, hogy mostanra az ideologikus-gyakorlatias tényező megnyilatkozása ennyire direktté, ennyire deklarálttá vált, hogy a részigazságokkal megelégedő értelmezés kizárja az igazság személyes megélését, a dolgok világára, az úgynevezett objektivitásra utalva, a metafizikai koncepció mellől a kultúrtörténeti koncepció szempontját elhagyva, tagadja az igazság — egyébként valóban nem immanens, megismerő, hanem transzcendens, kultúrtörténeti — megtapasztalásának lehetőségét.

A jelen kulturális vákuum szellemi perverziói mint a siker, a jó közérzet abszolutizálásának következménye

A jelen kulturális vákuum, a groteszk, abszurd individuális vélekedések elszabadulása természetes módon vonja maga után a humán műveltség hanyatlását, a műveletlenségnek a humán szférában való eluralkodását. Ezen állapot kialakulását nemcsak a felejtés természetes folyamata, az idő minden elerőtlenedő organizmust fölmorzsoló hatása magyarázza, hanem az a szellemi perverzió is, amely az individuális hajlamok kiélését a kultúrértékek kárára, az emberlét kultúrtörténeti normáinak semmibe vétele útján

keresi. Ilyen szellemi perverzióknak kell, hogy minősüljön az a gondolkodás, amely az individuum humán műveltséggel fölruházottságából fakadó személyes kiválóságot, s a személyes kiválóság révén kikényszerített valódi szellemi teljesítményt a modern ember számára eleve lehetetlennek, hiányt normálisnak, természetesnek, s az elérését célba vevő szándékot korszerűtlennek, nevetségesnek nevezi. Szellemi eltévelyedést kell látnunk abban a fölfogásban, amely korunk írástudatlanságát, a személyes humán problémák kifejtésére való képtelenségét nem tartja különösképpen aggasztónak, amely az írástudás képességét a betűvetés képességével azonosítva, nem töpreng el azon, hogy ma nincs több valódi írástudó, mint a középkorban volt, jöllehet, a modern egyház történeti okokból ma nem töltheti be azt a szellemi–kulturális szerepet, amelyet a középkorban magára vállalt. Ha Kafkának igaza van abban, hogy írni annyi, mint imádkozni, s ha Kafka állítását pusztán individuális szeszélyből nem kíséreljük megcáfolni, akkor a mai szekularizált világban kétségbeejtően kevés ember tud imádkozni, képes arra, hogy az emberlét kérdéseiben több–kevesebb önállósággal tájékozódjék. Nem jobb a helyzet az olvasás területén sem, a klasszikusok, hacsak nem támasztanak valakiben szellemes, polgárpukkasztó ötleteket, triviális, unalmas közhelyeket idéznek föl, amelyek addig is jelen voltak a gondolkodásban, s amelyek az olvasás abbahagyása után változatlan formában ülepednek le. A humán műveltség elsorvadását okozza a siker, a jó közérzet jelentőségének abszolutizálása, ennek megfelelően a problémáktól, a konfliktusoktól, a tragikumtól idegenkedés, illetve az utóbbiak kizárólag intim–spirituális, individuális–vallási fölfogása, azok kulturális–kultúrtörténeti jelentőségének nem ismerete, tagadása s ezáltal eszkatologikus síkra állítása, a személyes–individuális belátás, a hermeneutikai tevékenység köréből kizárása. A humaniorák presztízsét aláássák az olyan vélekedések, amelyek szerint nagyobb teljesítmény egy könyvet értékesíteni, mint megírni, még ha egy szokvány kézikönyv összehozása valóban nem is túl nagy kultúrtörténeti esemény, és ha a hamis

gondolkodás miatt félretájékoztatott olvasóközönség figyelmét nem is könnyű a valódi értékek felé terelni. Hasonló jellegűek azok a kijelentések, amelyek az ismert aforizmát idézve azt állítják, hogy a kultúrához, mint a háborúhoz három dolog szükséges: pénz, pénz és pénz, mert a szellemi teljesítmény iránti esetleges igényt elaltatják, s mert a menedzser "kemény" munkájával szemben a szellemi ember "puha" teljesítményét leértékelik. S mindenképpen bénítóan kishitű, kultúravesztő, értékromboló hatású az a gondolkodás, amely túl könnyen belemegy abba, hogy a szellemi teljesítmény mérésének nincs alkalmasabb módja, mint a közvélemény piaca, mint a szellemi javak fogyasztójának piaci szavazata. Nem azért, mert a szellemi embert kellemetlen megpróbáltatásoknak teszik ki a piac viszonyosságai (ha e viszonyosságok elszenvedésének egyébként értelme volna, a szellemi embernek e viszonyosságokat el kellene viselnie), hanem azért, mert a szellemi teljesítmény ténylegességét, létét, s az azt megítélni hivatott humán műveltség szükségességét teszi kérdésessé a jelen kínos állapot, illetve annak normálissá nyilvánítása, gyakran tapasztalható cinikus, perverz kanonizálása.

A humán műveltség megújulása a normák személyes vállalásától, a személyes kiválóság igényének elismertetésétől várható.

A humán műveltség színvonalát, hatékonyságát kielégítőnek nevezni akkor lehet, ha az emberi jelenség egészét, neki normát, mértéket adva, jótékonyan átfogja, beteríti. Amennyiben nem akarunk a pragmatista utópia zsákutcájában megrekedni, vagy a groteszk és az abszurd látásmód történeti érvényétől megzavartan az emberlét abszurditását, értelmetlenségét nem akarjuk világállapotnak tekinteni, századunk eszmetörténeti tanulságait követ-

kezetesen levonva, be kell látnunk, ki kell mondanunk, hogy a dolgok és a normák kapcsolódása a korábbi illúziókkal szemben nem természetes, azt sem a dolgok természete, sem valamiféle intellektuálisan megragadható emberi természet nem garantálja, hogy a humán műveltségben számunkra adott normákat a dolgokkal és természetes hajlmainkkal szemben kell személyes vállalás révén érvényesítenünk. E föladat megoldásának első és legfontosabb föltétele annak az igazság kultúrtörténeti koncepciója jegyében bekövetkező fölismerése és elismerése. Mindjárt utána következik annak bizonyossága, hogy a történelem útját járó, a civilizációt fönttartó és kultúrát létrehozó, kultúrértékeket őrző, vagyis a metafizikai koncepció mellett az igazság kultúrtörténeti koncepcióját a múltban mindig érvényesítő emberiség számára lehetséges a föladat vállalása. A siker érdekében azonban a jelen fölfogással szemben tisztázni kell, hogy az igazság kultúrtörténeti koncepciójának megfelelően igazában nem az egyes ember nyitott individuális adottságai révén a létre, kész, képes a normák befogadására, hanem a történelem útját járó, civilizációban élő és kultúrjavakat őrző emberiség, s ebből adódóan nem az individuális-misztikus vallási élmény, hanem a modern körülmények között világi kezelésben álló, és csak világi kezelésben elképzelhető kultúra értése, érvényben tartása, működtetése segítheti elő a létre nyitottság állapotának fönttartását vagy helyreállítását. Mint láttuk, a normaérvényesítés individuális modellje a kíváнтall ellentétes hatást vált ki: a civilizáció jelentőségének eltúlzásához és a humán értékek elsikkadásához vezet. Szükséges harmadszor hogy legyenek olyanok, akik e föladatot magukénak érzik, azt másoktól eltérően személyesen vállalják, a kultúrkinccseket mint a kialakítandó humán műveltség aranyalapját a közvélemény számára közvetítik. Az így értett személyes kiválóság terhének vállalása azonban csak akkor lehet eredményes, ha — negyedszer — kellő kritikai, valamint fölvilágosító erőfeszítések útján sikerül leszerelni a személyes kiválóság elvét tagadó torz, kultúra- és humán műveltség-ellenes tendenciákat, ha sikerül kialakítani a közvéle-

mény pozitív semlegességét, jóindulatú passzivitását. A humán műveltség életbeli működtetése maga pedig csak akkor kezdődhet el, amikor — ötödször — többé-kevésbé megteremtődik a hiteles értelmezések rendszere, a kultúrértékeknek az a megközelítési módja, amely amazokat nem is annyira hozzáférhetővé, érthetővé, mint gondolkodásunkban érvényesíthetővé, gondolkodásunk szerves elemévé teszi. Végül a humán műveltség kialakítása nevelési-oktatósi feladat: személyes kvalitásaira, hajlamaira való tekintet nélkül lehetőség szerint mindenkit be kell avatnunk a kultúra elemeibe, hogy azután valóban szabadon dönthesen arról, ki akar-e válni mások közül, illetve mindenféle torz önigazolás, komplexus, előítélet nélkül tartózkodni kíván-e, ha hajlamai azt sugallják neki, a humán műveltség ügyének vállalásától.

A mai szemléletmód megváltoztatásának szükségessége és nehézségei: az intellektuálisan eldönthetetlen helyzetekben elegendő az alternatívákat föltárni

A humán műveltség ügyének elrendezését a gondolkodás és a látás ma érvényes módjának meghaladásától várjuk. A modernség és a korszerűség radikális programjának elsőrangú vagy éppen kizárólagos követelménnyé emelése idején valamely újabb, korszerűbb szemléletmód bevezetésének látszólag nem lehet különösebb akadály. Az eszme- és a kultúrtörténetnek — a gondolkodás mai rendjében el nem ismert — paradox jellegéből adódóan, a modernség és a korszerűség példátlan jelenbeli kisajátítása miatt azonban, a szemléletmód megváltoztatása — legalább is szellemi téren — minden korábbinál nagyobb nehézségekbe ütközik. Vajon lehet-e a tökéletesen modernnél modernebbet, az abszolút korszerűnél korszerűbbet mondani, nem logikus-e, hogy a divat kiapadhatatlan változásain

túlmutató, valóban új szempont követelését, a modernizmus jelenbeli történeti érvényének elvitatását retrográd, konzervatív törekvés motiválja? Vajon sikerülhet-e az abszurditás történeti érvényének korábban abszurd logikai érvekkel magát körülbástyázó, az újszerűség jelszavával magát konzerváló szemléletmódot pozíciójából kibillenteni: a hazugság viszonylagos érvényét nem vitatva, az igazságot vele szemben érvényesíteni? A logika abszurditását föloldani, a hazugság gyűrűjét összeroppantani értelmetlen, reménytelen célkitűzés, s a vele való kísérletezés tökéletesen fölösleges. A humán műveltség ügyének mindenképpen kíváncsias előtérbekerülése, anélkül, hogy cáfolná, amúgy is lefokozza az abszurd logikát, a vele való visszaélés lehetőségét kivédve, az őt megillető helyre teszi. Az intellektuálisan eldönthetetlen helyzetekben elegendő az alternatívát föltárni, a választást kinek-kinek személyes belátására bízni, s a kíváncsiasnak ítélt eszmetörténeti fordulatot türelmesen kivárni. Senki sem lehet képes a dolgok történeti rendjét előre látni, tudni, minek mikor kell megváltoznia. Abban azonban, mint eddig bármikor, most is szilárdan hihetünk: ma se biztos, hogy nem tegnapi-e már, amit ma még mainak mondunk. Aki tehát hajlamos megfélekedezni az idő kérlelhetetlen s egyben ígéretes mozgékonyaságáról, annak, bármit is mond neki vagy róla a logika, igen ingatag a pozíciója.